Mitos nos Sonhos: Uma Contribuição Amazônica à Teoria Psicanalítica do Processo Primário[1]

WAUD KRACKE

Introdução: Antropologia e Psicanálise

Antropologia e psicanálise são duas disciplinas ao mesmo tempo altamente relacionáveis uma à outra, mas também difíceis de se relacionarem (cf. Pulman, 1984). Ambas tratam da mente humana e ambas destacam o entendimento do pensamento do outro como o meio privilegiado de entender seus padrões de vida e de comportamento. A antropologia visa ao estudo dos modos de entender e pensar culturalmente diferentes dos nossos, tornando-os compreensíveis. A psicanálise tem explorado em profundidade a mente do homem ocidental, revelando aspectos inesperados — e inconscientes — da vida emocional e tornando compreensíveis sintomas neuróticos e sonhos das pessoas normais. Mas, para o entendimento do pensar humano, as duas visam a perspectivas bastante diferentes, às vezes em plena oposição, provindo de pressuposições diferentes sobre a natureza humana. A antropologia abrange as experiências compartilhadas entre os membros de uma cultura (ou pelo menos um subgrupo dos membros), consideradas como normativas. A psicanálise focaliza a vida interior de cada indivíduo — o aspecto mais privado, mais íntimo, mais interiorizado — destacando as formas de pensamento e sentimento de um indivíduo (ou até amiúde partilhados por muitos indivíduos de uma sociedade) que não se entrosam bem com as pressuposições da cultura, visando a essas formas provenientes dos padrões de pensamento infantis ainda

---

1 Este trabalho foi apresentado nos "Seminários de Antropologia no segundo semestre de 1983, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, durante a permanência do autor como Professor Visitante financiado pela Comissão Fulbright.

conservados no pensamento adulto. O antropólogo é treinado para entender os padrões básicos do pensamento e comportamento de uma cultura muito diferente da sua, enquanto o psicanalista, de maneira paralela, tem treinamento que o sensibiliza a perceber, no pensamento adulto, traços das pressuposições e padrões de pensamento da criança — padrões de pensamento infantis que diferem tanto do pensamento adulto, em *qualquer* cultura, quanto diferem entre si os preconceitos de culturas muito diferentes.

Vale, porém, fazer o esforço necessário para ligar as duas disciplinas, ou melhor, ligá-las novamente, pois as maneiras de se relacionarem no passado já se mostraram inadequadas. Para a psicanálise, é importante pôr à prova as teorias desenvolvidas com pacientes em nossa cultura. Pouco se tem tentado verificar estas descobertas e teorias, fazendo uso rigoroso dos métodos da psicanálise, em sociedades muito diferentes da nossa. É importante fazê-lo, pois pode exigir mudanças significativas na teoria psicanalítica, como espero mostrar aqui. Para a antropologia, por outro lado, a aplicação no campo do método psicanalítico pode ampliar o entendimento da vida numa cultura abrindo, através de entrevistas psicanalíticas, novas dimensões da experiência vivida dos membros dessa cultura. Claro que não se pode duplicar exatamente as condições de uma psicanálise clínica no contexto do trabalho de campo antropológico — o antropólogo faz parte da vida cotidiana dos seus sujeitos em vez de se manter à parte como o psicanalista, o antropólogo vem por um prazo determinado e nem sempre pode manter a continuidade das entrevistas no prazo exigido pelo desenvolvimento e resolução da transferência — mas, mesmo assim, segundo a minha experiência, a condução de uma série de entrevistas livres, no modo psicanalítico, acrescenta uma dimensão bem diferente dos outros métodos antropológicos, abrindo uma janela a um lado inesperado de experiência dos informantes.

Mas também estamos num momento que clama pela busca de novos caminhos para relacionar as duas disciplinas uma à outra. Tanto o desenvolvimento da psicanálise quanto o da antropologia e as mudanças teóricas experimentadas por ambas, exigem uma nova integração de ambas. A psicanálise, como a antropologia, está num período de reavaliação e questionamento das teorias aceitas; novas teorias estão sendo elaboradas face a novos dados e novas áreas de exploração, como a do desenvolvimento das "relações de objeto" na personalidade infantil.

Também é importante, a meu ver, pôr em perspectiva a diferença entre os campos de aplicação das teorias psicanalíticas e das teorias antropológicas, um tratando da experiência individual, outro de padrões sociais ou culturais — diferença a que os teóricos iniciais como Freud, Malinowski, Roheim, e outros nem sempre prestaram atenção. Isso não quer dizer que as teorias de ambas as disciplinas não têm nada a ver uma com a outra, mas sim que não se deve aplicar a teoria psicanalítica diretamente, sem justificativa, a uma construção social, nem uma teoria antropológica que trata da estrutura social, por exemplo, diretamente à psique de um indivíduo da sociedade (Freud e Roheim erraram ao interpretar mitos e ritos como se fossem sonhos ou sintomas de indivíduos; Malinowski errou ao equacionar, por exemplo, desaprovação social com recalque psíquico e relações formais de parentesco clânico com relações psicológicas dentro da família).

Modos como a antropologia e a psicanálise podem se relacionar

1. Os primeiros a trabalhar nesta área entre a antropologia e a psicanálise — como Roheim, Jones, Reik e o próprio Freud — tomaram como objeto de análise as próprias instituições e padrões culturais das sociedades primitivas, procurando aí demonstrar ou redescobrir as dimensões básicas da alma humana, como eram encontradas no consultório clínico. Considerando-se que os mitos, as crenças, os ritos e as instituições sociais são construções humanas, este tipo de análise é correta, até certo porto; mas erra fundamentalmente ao ignorar o fato — destacado pelo próprio Freud no seu ensaio pouco citado "Atos Obsessivos e Práticas Religiosas" (artigo digno de ser lido juntamente com "Disposição à Neurose Compulsiva") — da diferença nítida, por um lado, entre expressões psíquicas de um indivíduo, e, por outro lado, padrões sociais e culturais — representações coletivas, regras públicas aceitas por compromisso geral. Em outras palavras: pode-se muito bem analisar mitos e ritos e encontrar-se temas de fantasia bastante semelhantes àqueles dos pacientes psicanalíticos. A pergunta então é: e daí? O que significa este paralelismo? Apenas que o mito também é criação da fantasia humana, ou há algo mais?

2. Uma outra maneira de conciliar a análise psicanalítica com uma perspectiva antropológica é por via de conceitos-pontes que

ligam as duas disciplinas, ou melhor, que tratam de formular um raciocínio para a correspondência entre o padrão social e o nível de fantasia individual. Um tal conceito-ponte seria o de Melford Spiro, que enquadra o rito ou a religião como *mecanismo de defesa culturalmente constituído*. Sob este conceito o ritual é visto como uma formulação social que ajuda o indivíduo a lidar com uma situação que provoca conflitos emocionais de um determinado tipo. Assim, George Pollock, por exemplo, aplicou este conceito ao entendimento das regras judias ortodoxas de luto, colocando-as como guia simbólico para lidar com a experiência de pesar.

Um outro conceito, um pouco menos funcionalista, é o de Victor Turner sobre os dois pólos de sentido do símbolo ritual — o pólo ideológico e o pólo "orético", o primeiro sendo o aspecto do símbolo ritual que simboliza os valores culturais da sociedade, o segundo, o aspecto que exprime (talvez até inconscientemente) uma fantasia afetiva provocante, como o seria, por exemplo, a implicação antropofágica do pão e do vinho na missa.

Outro conceito relacionista seria o de Vincent Crapanzano, de o indivíduo utilizar uma imagem cultural como "elemento simbólico-interpretativo" para "articular" os problemas.

3. Uma terceira área de importância é o entendimento dos próprios conceitos etnopsicológicos de culturas diferentes da nossa para conhecer os diversos modos de autoconhecimento nas várias culturas, e até em alguns casos, ampliar o entendimento psicanalítico da vida humana em áreas pouco elaboradas na conceitualização psíquica da nossa cultura. Assim, por exemplo, os esquimós descritos por Jean Briggs (1970, 1975), que suprimem energicamente a agressividade, conhecem uma variedade impressionante de maneiras de disfarçar as expressões agressivas, às quais eles são altamente sensíveis. E o psicanalista japonês, Takeo Doi (1973) tem desenvolvido uma teoria bem elaborada do *amae*, que é mal traduzido como "dependência", nível de relação de objeto de importância universal, porém pouco destacado em nossa cultura. Em algumas instâncias, como neste último caso, os movimentos psicanalíticos têm crescido em países de cultura bastante diferente da nossa, como é o caso do Japão e da Índia; e estes oferecem em alto grau a possibilidade de examinar a adaptação das idéias psicanalíticas em culturas diferentes da sua cultura de origem, como tem feito Alan Roland (1982) na Índia.

4. Não posso deixar de observar a importância de mais uma aplicação da psicanálise para o melhor entendimento dos fenômenos culturais. Trata-se do uso de conhecimentos psicanalíticos para entender o próprio processo da comunicação inter-cultural, ou da adaptação psicológica a uma cultura bem diferente da "cultura de formação". Nesse sentido pode-se estudar problemas psicológicos levados pelo contato interétnico (como no caso das tribos indígenas em contato); ou pode-se focalizar até a própria base epistemológica da antropologia, pelo estudo da relação do antropólogo com os seus informantes, ou a experiência de "choque cultural" por que o antropólogo passa durante o período de observação participante.

5. Mas o modo preferido de relacionar estas duas disciplinas, que eu tenho usado na maior parte da minha pesquisa, é o de utilizar, o máximo possível, o método psicanalítico para entender os processos psíquicos dos indivíduos numa cultura diferente. Com tais entrevistas pode-se destacar, ou a maneira de cada pessoa fazer uso psicológico dos elementos culturais para enfrentar os problemas ou para adaptar-se à vida, ou as próprias características psicológicas das pessoas entrevistadas.

Neste trabalho apresentarei uma tentativa de relacionar os domínios da psicanálise e da antropologia, através do exame de dois fenômenos distintos que oferecem paralelos interessantes: os sonhos como fenômeno psíquico do indivíduo e os mitos como fenômeno social. Vou examiná-los através de um fenômeno observado: a freqüência com que aparecem nos sonhos de indivíduos da cultura indígena que estudei — os índios Kagwahiv ou Parintintin — imagens ou temas tirados da mitologia, fenômeno também notado em outros estudos de sonhos nas culturas indígenas. O meu intuito é duplo: de um lado, o de elaborar uma teoria antropológica sobre a construção dos mitos; de outro, o de revisar a teoria psicanalítica do processo primário, utilizando observações antropológicas.

Mitos e sonhos: alguns paralelos

Na língua quechua narram-se os sonhos na mesma forma lingüística na qual se contam os mitos — com um sufixo que denota algo ouvido de terceiros, ou experimentado sob um estado alterado

de consciência. Da mesma forma, na língua quiché da Guatemala usa-se em ambos os casos uma forma lingüística que significa "diz que". Em muitas culturas a comunicação com heróis míticos ou figuras sobrenaturais se trava, fora do mito, somente nos sonhos. E em certas culturas os sonhos com figuras sobrenaturais específicas (como Palulikon para os índios Hopi, cf. Eggan, 1978) podem ser considerados como "sonhos típicos" para a cultura. Entre os índios Kagwahiv do Rio Madeira, Amazonas, os velhos ainda travam contato nos sonhos com os "Ivaga'nga", os "celestes", como antigamente faziam os pajés. Estes faziam viagens espirituais, em transe, ao céu, que repetiam a viagem mítica do chefe dos Ivaga'nga, Pindova'ui'ga; e também em certas situações mantinham contato com os sobrenaturais através dos sonhos, como, por exemplo, quando providenciavam o nascimento de um espírito sobrenatural na forma de filho de uma determinada mulher. Todos estes indicativos etnográficos sugerem que existe uma afinidade importante entre sonhos e mitos, dois modos de expressão e de pensamento basicamente humanos.

A tese que proponho aqui é a seguinte: mitos e sonhos ambos se constituem do mesmo modo de pensameno, um pensamento muito dado às imagens concretas e vividas, à metáfora, e à expressão do sentido através de padrões sensórios. Este modo de pensar, que também faz parte da criatividade — e, sobretudo, da criatividade artística — é aquele ao qual Freud deu a etiqueta de "processo primário". Só que este processo, a meu ver, não é "primário" no sentido de desenvolvimento, isto é, de caracterizar o pensamento infantil e ser superado posteriormente no pensamento adulto. Aqui coloco-me numa recente discussão psicanalítica, tomando o partido daqueles que querem tirar do conceito de processo primário o seu aspecto pejorativo, e que afirmam que os dois "processos" são dois tipos de pensamento equiparados, até mesmo duas faces do pensamento humano, ambas necessárias para a vida, ambas de valor. Apenas a estrutura do tipo de pensamento em questão aqui — do processo primário — é menos conhecida do que a estrutura do pensamento lógico-linear. E é justamente esta estrutura do processo primário que me ocupa aqui, e que é a meta da comparação entre sonhos e mitos.

Por mito quero dizer um conto que tem referência a uma realidade além da cotidiana e que tem, aliás, para os seus ouvintes, um sentido de verdade mais profunda do que os outros contos. Mas

não faço questão de distinguir entre mito e folclore, ou mito e lenda ou conto de fadas, pois acho que em toda cultura a classificação dos contos tem que provir da cultura mesmo. Aliás, o que digo sobre os mitos pode bem se aplicar, como se verá, a qualquer tipo de conto de cunho fantástico ou imaginativo.

O importante é o seguinte: um mito não é só uma história contada; é drama, drama total. Apela a todos os sentidos. Não é só falado, é representado. Nós o conhecemos através da página escrita, como uma forma de "literatura"; mas é, igualmente, uma forma dramática — improvisada, até dramatúrgica. Compõem-se os mitos de séries de cena vívidas, apresentadas com gestos dramáticos e cheias de onomatopéia. Em algumas execuções — verdadeiras representações — desaparecem, completamente, as passagens narrativas, restando só gestos, onomatopéias e a conversa dos personagens.

Neste sentido, o mito é a forma de narrativa que mais se aproxima do sonho, experiência sensorial total que se desenrola durante o sono. Aliás, o sonho também tem um aspecto narrativo: não é que só os sonhos dos outros se conhecem apenas através da narração — fato que Ricoeur acentua até demais na sua discussão da teoria onírica de Freud, praticamente, limitando-se ao sonho do outro — como também, muitas vezes (mas nem sempre), os próprios sonhos se guardam na memória através de uma narração. Eu, pelo menos, acho que amiúde, quando acordo durante a noite e percebo o sonho que estava tendo e teço uma narrativa pensada para mim mesmo, ou escrevo algumas palavras-chaves, as partes do sonho das quais eu me lembro de manhã são justamente aquelas incluídas na narrativa que eu me contara em palavras mudas. Pode ser que mesmo a recordação consciente dos sonhos dependa de um mecanismo verbal, embora o próprio sonho se desenrole num outro nível de pensamento.

Os indicativos da afinidade entre sonhos e mitos são vários, um no plano teórico, outros no plano descritivo. No plano teórico, nota-se a analogia nítida entre o conceito levi-straussiano de *bricolage,* referente à construção do mito, e a "elaboração onírica" ou "trabalho do sonho" (*Traumarbeit, dream work*) de Freud, pelo qual os restos diurnos se transformam em imagens oníricas. Num caso, o pensamento mítico procura resolver contradições ideológicas sociais, ou cosmológicas, usando elementos tirados da natureza ou da cultura que oferecem estruturas de oposições congruentes com

os elementos do problema a ser resolvido. No outro caso, o sonho — ou a mente do sonhador — escolhe dentre as lembranças e pensamentos do dia aqueles que apresentam estrutura congruente com os conflitos e contradições emocionais a serem exprimidos e resolvidos no sonho.

No plano das observações, há muitas culturas nas quais o discurso onírico toma, como já notei, as formas gramaticais paralelas ou idênticas ao discurso mítico. Em Kagwahiv — a língua dos indígenas Tupis com quem tenho feito trabalho de campo — não tomam as mesmas formas, mas formas paralelas: a narração de um sonho se marca por uma partícula de tempo, *ra'u* (*aho ra'u*, "sonhei que ia..."), enquanto o mito toma, na mesma posição dentro do período, certos marcadores de tempo que indicam passado remoto. Os sonhos também se contam nas mesmas situações nas quais se contam os mitos (exceto, naturalmente, situações cerimoniais) à noite, quando a gente vela, esquentando-se à beira do fogo, quando se recebe visita, etc.

Mas, sobretudo, o que me levou ao interesse por essa comparação foi a observação da freqüência com que os sonhos, contados a mim durante a minha convivência com os índios Kagwahiv, incorporam mitos, ao ponto de que o entendimento do próprio sonho depende do mito. Isto ocorre de várias maneiras. Às vezes, o mito é contado como associação do sonhador a uma imagem no sonho — muitas vezes, esclarecendo o sentido do sonho inteiro —, ou, às vezes, aparecem sonhos que contêm o mito diretamente encenado, com as suas personagens representadas pelo sonhador e seus parentes. Em outras instâncias, quando o mito não aparece diretamente no sonho, nem como associação, ainda é possível perceber um mito como o instigador ou a fonte de um elemento ou de um tema do sonho, cujas associações apontam para uma preocupação paralela ao tema do mito.

Não sou, de maneira alguma, o primeiro a notar o aparecimento freqüente de matéria mítica nos sonhos. Freud já notara, no caso do "homem lobo" e alhures, o destaque nos sonhos de temas e imagens tirados dos contos de fadas — um gênero distinto dos mitos, por serem os contos de fadas mais ligeiros mas, sob outros aspectos, bem paralelos aos mitos. Dois dos artigos clássicos de Dorothy Eggan sobre sonhos Hopi focalizam personagens míticas que aparecem nos sonhos de Don Talayesva e outros. Irving Hallowell (1978) também destaca a aparição dos "seres não hu-

manos" — personagens míticos — tanto nos sonhos como nos mitos. O próprio J. S. Lincoln, autor do primeiro tratado antropológico sobre sonhos nas culturas ditas "primitivas", chegou a delinear — erradamente, a meu ver — um tipo distinto de "sonhos de padrão cultural" que se caracterizava pela aparição de uma figura sobrenatural ao sonhador.

A aparição também tem sido muito notada, nos mitos de temas de fantasia infantil que, aliás, aparecem mais caracteristicamente nos sonhos. Todavia, geralmente, tiram uma conclusão muito equivocada dessa semelhança, conclusão oriunda do próprio Freud, que equiparava o pensamento consciente do selvagem ao da criança e ao pensamento inconsciente subjacente aos sintomas neuróticos. A percepção, a meu ver, é justa, mas a interpretação está errada. A razão da semelhança entre mitos e sonhos, e da freqüência com a qual um faz parte do outro, não é nenhuma natureza infantil do pensamento selvagem — percepção que sabemos errônea, e que Lévi-Strauss explicou muito bem como o fenômeno da "ilusão do arcaísmo" provinda da percepção do *diferente* como *infantil*. A razão é, sim, a meu ver, a semelhança da estrutura do pensamento mítico e do pensamento onírico, tipos de pensamento que têm muito a ver com a expressão artística, especialmente nas artes visuais.

Freud denominou o tipo de pensamento subjacente à formação dos sonhos de "processo primário", forma de pensamento, segundo ele, mais "primitivo" do que o "processo secundário", mais lógico e realista. O processo primário, na formulação de Freud, surgiria antes do processo secundário na formação do pensamento da criança, e se distinguiria pela privação das restrições lógicas que dominam o processo secundário. O processo primário que se mostra (implicitamente, nunca em forma pura) nos sonhos e no pensamento infantil, como também na formação dos sintomas neuróticos, teria estreita ligação com o inconsciente, caracterizando o pensamento inconsciente do mesmo modo como o processo secundário caraterıza o pensamento consciente.

Um dos primeiros a contestar este ponto de vista de Freud sobre estes dois tipos de pensamento foi Pinchas Noy. Num artigo em 1969, que trata de aplicar conceitos de Piaget ao entendimento do processo primário, Noy afirma que o processo primário não é somente uma forma deficiente do processo secundário, uma etapa na formação deste, mas é, sim, um tipo independente e equivalente de pensamento, com intuitos e funções diferentes daqueles do

processo secundário. Em vez de um ser uma etapa anterior do outro, como afirmou Freud, Noy asseverou que cada um dos dois tem a sua própria linha de desenvolvimento, ambos existindo sob formas mais rudimentares e sob outras formas mais elaboradas e sofisticadas. A forma apical do pensamento de "processo primário" seria a expressão artística, enquanto a forma culminante do processo secundário é o raciocínio científico; e a função do processo primário seria a de integrar as experiências no "eu", enquanto a função do processo secundário seria a de lidar com o mundo exterior.

O tema de Noy foi elaborado mais recentemente por MacLaughlin que, citando um artigo de David Galen, apóia-se na pesquisa neurológica de Roger Sperry para fortificar o argumento de Noy. David Galen tinha mostrado, em 1974, que a especificidade funcional dos hemisférios do cérebro, descoberta por Sperry através de operações seccionais do *corpus colossum* que liga os dois hemisférios, é nitidamente paralela à diferença entre os dois "processos" — primário e secundário — que caracterizam o pensamento inconsciente e consciente. Galen propôs a hipótese de que os dois hemisférios formam o substrato do consciente e inconsciente, respectivamente, o lado direito, que mostra facilidade nas relações espaciais, no conhecimento de padrões globais e na percepção de configurações visuais, como também na apreciação da música, mas não tem acesso à expressão verbal e que corresponde ao inconsciente; o hemisfério esquerdo, e perto no pensamento lógico-lingüístico, correspondente ao consciente. (A repressão corresponderia a uma inibição da função conjuntiva do *corpus colossum,* que deixaria os pensamentos do hemisfério direito mudos, sem acesso à expressão lingüística, nem integração no pensamento lingüístico, analogicamente à colossectomia).

David Galen tomou essa correspondência como uma confirmação da teoria freudiana dos processos primário e secundário. Porém, MacLaughlin, elaborando as implicações dessa correspondência, apontou que, de fato, a descoberta de Sperry afirmou ainda mais a visão de Noy; pois, se um hemisfério corresponde ao consciente e ao processo secundário, e o outro ao inconsciente e ao processo primário, esta localização implica uma independência e uma equivalência entre os dois processos, cada um tratando as percepções de maneira diferente, segundo as capacidades hemisféricas. Aliás, enquanto ambos os hemisférios do cérebro amadurecem durante a formação da pessoa, verifica-se um desenvolvimento progressivo e

transformações em ambos os lados, tanto no processo primário no hemisfério direito, como no pensamento lingüístico e lógico no hemisfério esquerdo.

Aí entram os sonhos, pois há alguma evidência de que os processos oníricos se realizam no hemisfério direito: os pacientes epiléticos em que se operam os *corpus colossum,* segmentando-os, de repente deixam de sonhar — ou seja, deixam de experimentar os sonhos no hemisfério esquerdo que tem capacidade de verbalizá-los, pois, sem dúvida, continuam a sonhar com o hemisfério mudo direito, hemisfério que só carece da capacidade de comunicar o que sonhou. Outra evidência admite um aspecto lingüístico dos sonhos, uma contribuição do hemisfério esquerdo, mas ainda aponta uma relação especial dos sonhos com o direito.

Tudo isso indica que os sonhos, instância do processo primário por excelência, também são implicados no desenvolvimento hipotético dos processos primários. Eles também têm a possibilidade de evolução através da vida, de crescimento em complexidade, de aprimoramento — o que facilmente se verifica na experiência clínica do analista — e, até, na experiência cotidiana — que os nossos sonhos mudam, ficam cada vez mais complexos, desde os sonhos mais ou menos ingênuos das crianças até os sonhos aprimorados, até mesmo, às vezes artísticos, dos adultos.

E voltamos, afinal, ao aspecto etnográfico, à questão de paralelos entre os sonhos como forma de expressão e o pensamento mítico. Adotamos a hipótese de que os mitos, como forma de expressão dramática e artística, forma de expressão que também tem muito a ver com a integração de experiências novas no eu — o que Noy aponta como a função principal do processo primário — partilham igualmente de alguns dos modos de pensamento e expressão que aparecem no sonho, aos quais damos o nome de processo primário.

Mitos nos sonhos: imagens míticas nas experiências oníricas dos sonhadores Kagwahiv

O que me levou a esta hipótese e ao interesse neste assunto é, em parte, como já disse, o aparecimento freqüente — às vezes disfarçado, às vezes aberto — dos temas míticos nos sonhos relatados a mim por sonhadores Kagwahiv. Claro que há muitas razões para a matéria mítica aparecer nos sonhos, uma das quais seria a pró-

pria importância dos mitos em emoldurar e dar sentido à experiência da vida. Como não apareceriam os temas míticos nos sonhos, indicadores mais profundos da experiência interior da pessoa, quando os mitos definem as dimensões do espaço da vida? Mas, além disso, acho que há semelhanças de estrutura do pensamento mítico e onírico que explicam por que os sonhos usam tão facilmente imagens míticas para exprimir as suas mensagens pessoais.

Para ver isso, é preciso examinar um exemplo de sonho que exprime o pensamento onírico através de uma imagem tirada de um mito, um sonho tecido em torno de um mito. Mas, primeiro, devo esclarecer um pouco mais a maneira como colhi esses dados e as condições sob as quais estes sonhos me eram contados.

Os sonhos aos quais me refiro foram contados em várias situações, durante o meu trabalho de campo com os índios Kagwahiv (ou Parintintin) em 1967-68 e, brevemente, em 1973. Alguns me foram contados espontaneamente, à beira do fogo, enquanto se tomava o café da manhã ou se esquentava de noite. Outros foram-me contados a meu pedido, de manhã cedo, quando, por alguns meses, eu fazia um levantamento dos sonhos de todos os membros de uma aldeia. Mas, enquanto estes colhidos à beira do fogo ficavam geralmente sem a explicação do sonhador, nem elaboração associativa, e, portanto, somente se entendiam através de conhecimento geral dos acontecimentos do dia e da situação social do sonhador, os mais valiosos para a interpretação eram aqueles contados para mim durante entrevistas livres que travei durante os últimos meses de 1968 e em 1973, nas quais eu apenas pedia que a pessoa me contasse qualquer coisa que quisesse, fossem sonhos, lembranças infantis, preocupações atuais, quaisquer pensamentos. Nestas entrevistas, ao contrário dos sonhos colhidos no levantamento, consegui ricas associações livres com relação aos sonhos, que, aliás, eram contados dentro de um processo de desdobramento das entrevistas, permitindo que eu entendesse muito melhor os desejos, as ânsias, as preocupações e os conflitos emocionais neles exprimidos.

O sonho, ou grupo de sonhos, que vou expor mais detalhadamente para exemplificar o uso de um mito num sonho, é de um velho jocoso, animado, expressivo, terno, um homem que gostava de contar histórias tradicionais, sobretudo se fossem lúbricas. Era casado, e tinha sido casado a vida inteira com a mesma mulher,

uma mulher enérgica, vivaz e fogosa; esse casamento foi feito por arranjo. Tinham uma relação muito afetuosa. Tinham só uma filha, à qual ele estava tão apegado que chegou a morar no grupo chefiado por seu genro, submetendo-se, assim, a este, numa inversão completa da relação normal. Devido à sua ambição (ou pelo menos o sonho) de ser pajé — embora pajé tradicional não exista mais na cultura Kagwahiv — deram-lhe o apelido de *Mohã'gi* "Remediozinho", nome de um pajé antepassado conhecido.

O sonho que vou relatar — de fato, uma série de três sonhos por ele narrados juntos — ocorreu na sexta entrevista que tive com ele. As anteriores foram cheias de recordações dos amores da juventude; os sonhos na entrevista imediatamente anterior, como nas prévias, exprimiram o desejo de possuir o poder curativo dos pajés antigos, já perdido com a morte do último pajé, alguns anos atrás.

A sexta entrevista começou com a narração de três sonhos:

1. José Bahut — *Kiro ko'eme ji ahayhu.* *Hei'yi ga o'uhet*
sonhei ele hoje de manhã. Comia muito mesmo
Ji aho inhi'ini ga-pe: *Hei'yi kara'i nde o'uhet*
Fui dizer a ele: Você come muito inhame!'
Ko-rupi ga revegi ra'u.
Bucho dele estava até aqui, no meu sonho.
João omonarõ ji kwahupaipe *"Mome nde erehepia*
roubou no meu sonho Onde encontrou
Kara'i? *"Ko-pe."*
o inhame? Na roça.

O segundo sonho, contou-o em português:

2. Ontem sonhei *tapy'yntin* (civilizado). Joaquim nome dele — não, José Nascimento. "Não quer mercadoria?" (perguntou José). "Não, muito caro". "Não, eu dou para ti". Sonhei *cauintin* (cachaça). "Não quer cachaça, compadre? Joaquim Nascimento tinha muita mercadoria. "Dou açúcar, café três quilos, sabão dois, cartuchos". "Me arruma cartuchos?" "Muito bem, quero farinha" (disse Joaquim). "Sim. Vou torrar". Torrei cinco alqueires. ... Lá, sonhei lá no Pereira. Faz tempo outro irmão dele — Manuel Nascimento — trabalhava aqui.

O terceiro sonho é aquele que contém o elemento mítico, embora não seja óbvio.

3. Sonhei que Homero *Omã'én* (repartiu) — "muito peixe!" "Puta!" (disse Moha'gi) "Onde você pegou tanto peixe? "Lá no Japec". Pegou um bocado de peixe. ... Pegou muito — acari, tucunaré, jaraqui, traíra — pegou com tarrafa, sonhei que.

Elaborando o primeiro sonho, Mohã'gi observa que José Bahut estava tão buchudo que parecia grávido. Daí a conversa passou, em Kagwahiv, para mulheres grávidas, algumas que conheceu quando criança e outras agora, no lugar onde está morando, inclusive a filha do chefe Homero: "agora notei. Só depois de uma lua, outra lua — aí parir. Não sei se cunhatã ou homem".

Depois de um pouco mais, eu pergunto sobre as suas lembranças infantis de gravidez. Primeiro, responde que não se lembra quando viu, mas acrescenta. "Ah! Primeiro viu na água. De primeiro não havia *kunumi*. *Tapy'yntin* também não tinha. Só, de primeiro, Mbahira..." e ele começou a narrar a história de como Mbahira adquiriu uma filha:

> Mbahira disse à mulher dele. "Ah! Vou pescar". ... Cortou a casca da árvore, e fez *pira-rangav* (chamariz, imagem de peixe). Aracu veio... (aqui omite narrar que flechou e jogou para trás, e vai direto para a voz que ouviu atrás dele): "Papai, vira para cá". Virou, e o aracu caiu. Depois, acará veio. (De novo, entendido, flechou, jogou para trás, e ouviu a voz:) "Papai, vira para cá!" Virou, caiu. Virou assim. Depois, jandiá veio. "Papai, vira para cá". Virou. "Você é minha filha!" Branca, bonita...

Aqui, a narrativa foi interrompida, mas, normalmente, continuaria a dizer como Mbahira levou a filha para casa e mostrou para a mulher e o amigo, cada um perguntando, por sua vez, "Aonde adquiriu uma filha tão bonita". Ela torra milho para ele e prepara o primeiro *cauín*, o que o deliciou.

Em vez disso, a conversa passou para os amores ilícitos que ele presenciou enquanto criança (contados com gosto) e arranjos e trocas de casamento. Ele deu a sua filha em casamento quando novinha porque "não quis minha filha grávida, como O. (uma adolescente não casada) ficou grávida. Grávida à toa. ...

Não fica imediatamente evidente que o terceiro sonho está construído em torno de um mito. Só mais tarde na entrevista, o so-

nhador conta o mito que torna evidente o sentido deste sonho, como dos outros. Eles tratam, claramente, de gravidez (o primeiro sonho) e do parto (o terceiro), em ambos os casos, de um *homem* que gera uma criança.

Cada um dos sonhos apresenta este tema através de uma imagem metafórica diferente. O primeiro representa a gravidez masculina como algo roubado — assim como batatas tiradas de uma roça são algo roubado de uma mulher, pois os produtos da roça são dela. A imagem é a de *concepção oral,* uma fantasia infantil amiúde encontrada sobre a concepção e uma imagem que, aliás, se encontra num outro mito — o mito de origem das plantas alimentícias cultivadas, o da "Velha que se queimou" (embora não haja nenhum indício de que o sonho faça referência a esse mito). José, aliás, é um sujeito apto para este papel porque, além de ser conhecido como ladrão sem vergonha, ele é muito falado por ter acompanhado a mulher quando esta foi para a mata parir, o que nenhum homem faria.

Se o primeiro sonho trata, claramente, de concepção, o segundo, muito provavelmente, trata da gestação, representada no cozinhar. Anteriormente, Mohã'gi já me havia explicado que a transformação da mandioca em farinha é um processo misterioso efetuado por insetos minúsculos que pairam em torno da farinha enquanto ela torra, e que têm poder de pajé. Preparar farinha é também ofício de mulher, embora os maridos ajudem. Aqui, Mohã'gi "gera" em troca de comida dada por outro homem.

O terceiro sonho é aquele que exprime a idéia de parto, através do mito que depois foi contado durante a entrevista (contado, enfatizo, espontaneamente, sem nenhuma referência minha ao mito. Assim, o conjunto de sonhos, claramente, representa a idéia): o desejo, podemos seguramente dizer, de um homem poder gerar e parir uma criança. Esta idéia aparece muito nas fantasias de homens adultos (por exemplo, nas expressões poéticas sobre o processo de criar), embora não fossem comentadas na literatura psicanalítica, até recentemente. Tem origem no período do desenvolvimento, em torno de cinco anos, quando a criança está lidando com o entender de implicações, possibilidades e impossibilidades de se ser de um sexo ou do outro (o caso do "Pequeno Hans" é um ótimo exemplo, embora o próprio Freud não conhecesse o fato).

Mas o que nos interessa aqui não é o conteúdo do sonho, nem mesmo o sentido psicanalítico, senão o modo de exprimi-lo. Os três sonhos aqui apresentados oferecem três metáforas diferentes

do processo de concepção, geração e parto, respectivamente. Cada metáfora tira uma imagem da vida econômica cotidiana — a horticultura e o comer, a troca e o ato de torrar e o pescado. Cada um, aliás, contém uma imagem fortemente proprioceptiva ou cenestésica — engolir, mexer a farinha no forno com remo, tirar peixe da água. O mito, igualmente, apresenta uma imagem proprioceptiva, até destacada na narração de Mohã'gi — aquela de virar-se e olhar para trás —, que se pode tomar como uma declaração metafórica da inversão implícita na idéia de procriação masculina.

Desenvolvida através dos sonhos, há também uma hierarquia dos modos de transação — no primeiro, roubo; no segundo, troca econômica e, no terceiro (aqui na parte ulterior do mito, não na parte representada no sonho), a reciprocidade dos papéis econômicos dos sexos.

O mito utiliza a metáfora dos papéis econômicos do homem e da mulher para exprimir, através da *bricolage*, uma mensagem social. Oferece, por meio de imagens tiradas das contribuições respectivas dos sexos à economia familiar, a resolução de um dilema social na sociedade uxorilocal Kagwahiv. Numa tal sociedade, a relação familiar destacada na estrutura política é a de pai-filha, mas a filha nasce da mãe e trabalha junto com ela nas atividades cooperativas econômicas. Resolve o problema por asseverar que as filhas nascem, miticamente, dos pais.

Os três sonhos, também construídos das experiências cotidianas, apresentam temas de alta carga emocional — concepção oral, gravidez masculina — com alguma elegância de metáfora. O mito, por outro lado, também utiliza imagens espaciais vívidas, comuns aos sonhos: jogando o peixe *para trás*, o peixe *caindo*, a filha *se levantando* para acompanhar Mbahira à casa e, especialmente, a sensação de que estas transformações misteriosas acontecem em torno e atrás do protagonista, exprimindo de forma espacial a inversão que é o tema do mito. Este vai de uma cena doméstica cotidiana até a beira do rio, onde todos os acontecimentos extraordinários se realizam, e, depois, de volta à cena doméstica tranqüila.

Finalmente, o mito, como um sonho, se sucede numa série de cenas concretas, cada uma apresentada em vívida concretude de detalhe, sem muita transição entre elas. Esta característica é bem semelhante à do sonho.

Uma outra característica, compartilhada pelos mitos e sonhos, não é ilustrada nestes sonhos, nem na variante do mito contada

pelo informante. Geralmente, no mito aqui citado, a voz ouvida por Mbahira não diz somente: *ejirova, apín!* (vira, Papai), mas sim *toroki'vu apín!* (deixa nós catarmos piolhos, Papai!) — uma frase um pouco descontextualizada aí, na beira do rio, mas tirada de uma cena cotidiana de paz doméstica, na qual um membro da família, carinhosamente, cata piolhos de outro. Esta técnica — de retirar do seu contexto costumeiro uma frase de uso cotidiano — é característica também dos sonhos. Como no caso dos discursos nos sonhos — também, freqüentemente, tirados de frases ouvidas ou faladas durante o dia, inseridos descontextualizadamente no sonho, a frase descontextualizada no mito amiúde aparece nele como uma referência ao contexto do qual foi tirada. No caso do mito em questão, por exemplo, a frase ouvida, *toroki'vu apín,* lembra a tranqüilidade doméstica e apresenta um contraste nítido com o ambiente selvagem no mito, à beira do rio. Assim, constitui mais uma referência à inversão implícita no tema do mito. Nos sonhos, freqüentemente, — e tenho casos dentre os sonhos Kagwahiv contados a mim — tais frases fazem referência direta ao conteúdo latente do sonho, sendo um discurso tirado, diretamente, do texto disfarçado.

Encerrando: Os sonhos sobre mitos, ou sonhos que contêm elementos míticos, oferecem um objeto de estudo com interesse sob vários pontos de vista. Por um lado, um estudo de tais sonhos oferece a oportunidade de pôr à prova as interpretações psicanalíticas dos mitos — interpretações a que falta, em geral, o apoio empírico que têm as interpretações clínicas dos sonhos, pois os mitos carecem de associações livres do sonhador, recurso imprescindível para a interpretação dos sonhos. O próprio mito nem mesmo é interpretável em si, porque não é o produto psíquico de uma pessoa, e sim uma construção comunal, uma representação coletiva. Mas, quando o mito é *apropriado* por um indivíduo no ato de sonhá-lo aí, o próprio mito se torna uma produção pessoal. Através das associações com o sonho, pode-se interpretar o seu sentido para o próprio sonhador e, portanto, o significado para ele do mito tecido no sonho. Claro que este método não dá nenhum sentido absoluto ao mito, uma interpretação que serviria para qualquer membro da cultura, já que o sonho dá o sentido do mito somente para o próprio sonhador e, aliás, também para ele no momento do sonho. Mas, pelo menos, oferece uma possibilidade de interpretação, um sentido que o mito é capaz de levar para quem nele crê. O mito da filha de Mbahira, para o sonhador Mohã'gi, articula a fantasia do parto masculino; para outros, poderia tomar

outros sentidos, destacando, talvez, por exemplo, o papel da filha atenciosa, grata ao pai por criá-la e por fornecer comida — aspecto do mito pouco pertinente para Mohã'gi.

Mas, este modo de chegar ao sentido psicanalítico de um mito não é o enfoque principal deste trabalho. O que viso aqui é iniciar um estudo dos modos de pensamento dos mitos e dos sonhos, a partir da situação de conjunção de ambos, a qual pode indicar alguns pontos de coincidência — aspectos da estrutura do mito que o tornem apto a ser utilizado como imagem onírica. O meu intuito aqui é apontar, em primeiro lugar, algumas congruências entre a construção dos mitos e dos sonhos — congruências que respaldam, e até possibilitam o uso fácil dos temas míticos para articular, de maneira condensada, o conteúdo latente dos sonhos. Aliás, e em segundo lugar, quero mostrar que as estruturas do pensamento onírico, tanto como do pensamento mítico, não são estruturas de carência — como Freud caracterizou o "processo primário" — mas, nos casos aqui apresentados, se caracterizam pelo uso destacado de imagens concretas visuais e auditivas e, também, proprioceptivas; pela repetição de frases estereotipadas tiradas da vida cotidiana com sentido mais amplo; e pela encenação vívida de cada episódio. Nos sonhos, como nos mitos, mostra-se uma estrutura complexa, metafórica, que corresponde à estrutura de *bricolage* do mito. E ambas as formas de pensamento lidam com a tarefa de integrar novas experiências, carregadas de emoção, aos esquemas anteriores do conceito do "eu".

BIBLIOGRAFIA

BRIGGS, Jean. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 1970.

————. The Origin of Nonviolence: Agression in two Canadian Eskimo Groups. *Psychoanalytic Study of Society*, vol. 6, pp. 134-203. Nova Iorque: International Universities Press, 1975.

CRAPANZANO, Vincent. Saints, Jnun and Dreams. *Psychiatry* 38, pp. 145-159, 1975.

DOI, Takeo. *The Anatomy of Dependence*. Tóquio: Kodansha International, 1973.

EGGAN, Dorothy. The Personal Use of Myths in Dreams. *Journal of American Folklore*, vol. 68, pp. 445-53, 1955.

————. "Perspectiva Cultural do Sonho entre os Índios Hopis". In (Roger Caillois e G. E. von Grunebaum, orgs.) *O Sonho e as Sociedades Humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 165-90, 1978.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 4-5. Traduzido por Jayme Solomão. Rio de Janeiro, 1972. (1900).

GALEN, David. Implications for Psychiatry of Left and Right Cerebral Specialization: a Neurophysiological Contex for Unconscious Processes. *Archives of General Psychiatry*, 31, pp. 572-583, 1974.

HALLOWELL, A. I. "O Papel dos Sonhos na Cultura Ojibwa". In (Roger Caillois e G. E. von Grunebaum, orgs.) *O Sonho e as Sociedades Humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 191-214, 1978.

LINCOLN, J. S. *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore: Williams & Wilkins, 1935.

McLAUGHLIN, James T. Primary and Secondary Process in the Context of Cerebral Hemispherica Specialization. *Psychoanalytic Quarterly*, 47 (2), pp. 237-266, 1978.

NOY, Pinchas. A Revision of the Psychoanalytic Theory of the Primary Process. *International Journal of Psychoanalysis*, 50, pp. 155-78, 1969.

POLLOCK, G. Mourning in Anniversaries. Relationships of Culturally Constituted Defensive Systems to Intrapsychic Adaptive Processes. *Israel Annals of Psychiatry*, vol. 10, pp. 9-39, 1972.

PULMAN, Bertrand. Anthropologie et psychanalyse: "paix et guerre" entre les herméneutiques". *Connexions*, 44, 1984.

RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale, 1970.

ROLAND, Alan. Toward a Psychoanalytical Psychology of Hierarchical Relationships in Hindu India. *Ethos*, 10 (3), pp. 232-253, 1982.

SPERRY, Roger. Some Effects of Disconnection of the Cerebral Hemispheres. *Science*, 217, pp. 1223-1226, 1982.

SPIRO, Melford. Religious Systems as Culturally Constituted Defense Mechanisms. In (M. Spiro, org.) *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. Nova Iorque: The Free Press, 1965.

TURNER, Victor. "Symbols in Ndembu Ritual" in *Forest of Symbols*, cap. 1, pp. 19-47. Ithaca: Cornell University Press, 1967.